خصوصية التجربة الصّوفية عمقها، ورمزيتها

أ. ة/ فضيلة شنّاق باحثة جامعة الجزائر 02

تمهيد

يتطلع الصوفي إلى رؤية شمولية للوجود؛ لأنّه ابن الوقت المعاش أو اللحظة الزمنية التي يتزاوج معها، لذا فهو باستمرار يعيش الأبدية ويدرك أبعادها، وهو حينما يذكر الله يضع نفسه في اللحظة اللازمنية، ويتجاوز الأفق المألوف للتّجربة الدينية، بمعناها الحرفي الظاهري، بعد إدماج الظاهر الحرفي في الأفق الحاضر للتجربة الشعورية الباطنية للصوفي، فيتعدى الصوفي أفق إيمانه التقليدي، ليصبح مطية للعلو نحو تحقيق المعنى الأعلى للعبادة ، في أفق الإحسان الذي «هو محل الشهود والعيان».[(1)]، الذي يعدّ الدرجة العليا التي محلها الروح والقلب «الروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة».[(2)] ولبيان هذه الحقيقة سأبحث في هذا المقال القضايا الأتية:

أولا الصوفي بين المعرفة الكشفية (القلبية) والعلم الذوقي.

ثانيا مرجع العلوم في التجربة الصوفية وأقسام المعرفة عندهم

ثالثا مكانة العقل في التجربة الصوفية

رابعا ما توصل إليه التجربة الصوفية

خامسا لغة نقل التجربة الصوفية وخصائصها وأسبابها

سادسا مكانة الشعر في التجربة الصوفية:

سابعا خلاصة ونتائج

(1) الفتوحات الإلهية، في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، راجعه وحققه وقدم له: عبد الحق محمود، عالم الفكر، القاهرة، (دت)، ص:63.

(2) عوارف المعارف، للإمام شهاب الدّين أبي حفص عمر السهروردي (539هـ-632هـ)،تح: د. عبد الحليم محمود و محمود بن شريف، دار المعارف، القاهرة،1993م، ج2، ص:251.

أولا الصوفي بين المعرفة الكشفية (القلبية) والعلم الذوقي

يبني المتصوّف مقولاته على أمرين رئيسيين في الرؤية والتجربة – التي تعتمد المجاهدة والفناء طريقا للوصول-تحكمان كتابته الصوفية وهما: المعرفة الكشفية أو القلبية والعلم الذوقي.

1 –**المعرفة الكشفية (القلبية)**: إنّ المنهج الذي تعتمد عليه المعرفة الإلهية هو الكشف[1] وهو إدراك وجداني مباشر يختلف عن الإدراك الحسّي أو العقلي المباشر»[2]، ويعدّ القلب جوهرا نورانيا، وأداة المعرفة عند الصّوفية أي :«تنحية العقل في الكشف، عن مكنونات العلم، ولا سيما في الوصول إلى الله، وإعطاء القلب الدور الرئيسي في تحصيل المعرفة وأدائها»[3]، وتتجلى في معرفة المطلق، الذي لا ينكشف لنا إلا بالحدس. وهو المشاركة الوجدانية التي تنقلنا إلى باطن الشيء، وتطلعنا على ما فيه من طبيعة مفردة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، بخلاف المعرفة الاستدلالية، وهي المعرفة العلمية التي لا تطلعنا إلا على ظاهر الشيء

فالمعرفة القلبية أو الكشفية هي معرفة مباشرة لله قائمة على انكشاف أو رؤية جذبية وليست نتيجة بحث عقلي، بل هي متوقفة أصالة على رضوان الله ومشيئته، يسبغها منحة من عنده، على هؤلاء الذين خلقهم وأعدّهم لتلقيها، إنّها نور الجمال الربّاني يشع في القلب، ويغلب كلّ قدرة إنسانية على أمرها بضوئها الأخاذ.

---

(1) الكشف عند الصوفية: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب، من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودا وشهودا. ينظر: التعريفات، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 816 ه)، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر،2004م، ص:203.

(2) فلسفة التصوّف: محمد بن عبد الجبار النفري، (ت 354هـ)، د. جمال أحمد سعيد المرزوقي، دار التنوير، بيروت،2007م، ص:148.

(3) قضايا الإبداع في قصيدة النثر، يوسف حامد جابر، دار الحصاد،ط1، دمشق،سوريا،1991م، ص:21.

والمعرفة الكشفية تبدأ من معرفة الداخل، أي معرفة النّفس، والطريق إلى المعرفة الإلهية تأخذ شكل المجاهدة والرياضة الروحية، اللّتين تعملان على صقل النّفس وجلاء مرآتها؛ حتى لا تنحجب عن مطلوبها. الذي «يستهدف الوصول إلى معانقة الوجود المطلق من خلال تجلياته، وتأصيل معرفته بإلغاء الفكر التّحليلي، ووضع القواعد النّظرية والسلوكية على كل رغبة في الاتصال به أو السفر إليه. سفرا[1] قلبيا، يقوّمه الصّوفي بما يسفر عنه دون أن يكون الإسفار نهاية للسّفر، فهو بداية متدفقة، تتجدّد باستمرار. عبر رحلة الكشف في حضرة الرؤيا الصوفية للوصول إلى المطلق والفوز بالحقيقة.

وللسّفر مقامات يحقّقها السّالك و أحوال ينالها من الله، فالمقامات مكاسب. أمّا الأحوال فمواهب. الأولى منازل في طريق السّفر، والثانية بوارق تضيء القلب، تلمع فجأة ولا يعرف لها الصّوفي مصدرا ولا تعليلا. كما أنّ من خصائص هذه التّجربة أنّها هبة إلهية ربّانية، لا يمنحها الله إلا لعباده المخلصين المتقين، فيلقى الفيوضات والواردات واللّطائف عليهم.

إنّ التّجربة الصّوفية شرط أساسي في كلّ معرفة أو سلوك صوفي؛ لأنّها معرفة ذاتية وجدانية، لا تعتمد على البراهين العقلية ولا على التّدرّج في الاستدلالات العقلية، بل تعتمد أساسا على العرفان الذاتي الوجداني المباشر وهي ما يسمى بالمعرفة الكشفية القلبية.

2- **العلم الذوقي**: وأما **الذوق**[2] فإنّه يعني: «خوض التجربة الروحية، اعتمادا على هذا الزّاد المعرفي، رغبة في توال الكشف الذي هو علم للذوق أو علم

(1) السفر عند الصّوفية: عبارة عن القلب إذا أخذ في التّوجّه إلى الحق تعالى بالذكر. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، ابن عربي، ص:9.

(2) الذوق أوّل مبادئ التجليات الإلهية. ينظر: شرح معجم اصطلاحات الصوفية، للشيخ الأكبرمحي الدين بن

الإشارة»[1]، وهو «علم نتائج المعاملات و الأسرار، وهو نور يقذفه الله تعالى في قلبك، تقف به على حقائق المعاني الوجودية، وأسرار الحق في عباده، والحكم المودعة في الأشياء»[2].

وفي ضوء هذا التصوّر كان مدار التّجربة الصّوفية قائما على الذّوق أي لسان الباطن، وبالتّالي لا يمكن فهم معرفة ما ينتج عن الذوق إلا بالذوق، لذلك انحصرت قناعة هذا العلم بالذّائق، والذّوق أوّل مبادئ التّجليات، ولا يمكن إدراك كنهه إلاّ بالتّجربة، وقد قال بعضهم: ومن لم يذقه شرابا ما عرفه[3]، ومن عرفه اكتسب لذّة لا تضاهيها لذة أخرى؛ لأنّ اللذائذة تختلف درجاتها بحسب درجات المدركات، ويعدّ مطالعة الجمال الإلهي أرقى أنواع المعرفة وألذّها.

وخير ما يدلّ على أنّ علوم التّصوّف الإسلامي كلّها ذوق ،ما قاله الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، لأحد مريديه عندما جاءه يوما فقال له: «إنّ النّاس ينكرون علينا علومنا ويطالبوننا بالدليل عليها؟ فردّ عليه ابن عربي ناصحا: إذا طالبك أحد بالدّليل والبرهان على علوم الأسرار الإلهية فقل له: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلابدّ أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق! فقل له: هذا مثل ذاك!.»[4]

عربي، شرح وتدقيق: سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب، ط1،القاهرة،1428هـ-2007م، ص:28. والذوق" في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره."، ينظر: كتاب التعريفات ،للجرجاني،ص:121.

(1) أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، د. محمد زايد،ص:11.

(2) مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، محي الدين بن عربي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1965م، ص:18.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(4) التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محي الدين بن عربي، نشر نيبرج، لندن،1919م، ص:114-115.

وهو ما قصده أحمد بن عجيبة بقوله: « إنّ هذا العلم ليس من اللقلقة باللّسان، وإنّما هو أذواق ووجدان، ولا يؤخذ بالأوراق، وإنّما يؤخذ من أهل الأذواق، وليس ينال بالقيل والقال، وإنّما يؤخذ من خدمة الرجال صحبة أهل الكمال»[1]

فمفهوم الذوق إذن: «يؤدي إلى الاختلاف في ذوق الطعوم، وبالتالي يؤسس لمفهوم الاختلاف في التلقي، الذي ينبني أصلا على اختلاف تجربة الصوفي، واختلاف رسوخ القدم في المقام والحال، وهو ما يشي بالاعتراف بحق الآخر في امتلاك المعرفة، وهذا ما تقرّره المدوّنات الصوفية، بحيث نجد في تعريفهم للأمر الواحد تعريفات متباينة مختلفة، وأحيانا متناقضة، فكل يحدّه وبذوقه، ومن الحال التي هو عليها»[2]

ثانيا مرجع العلوم في التجربة الصوفية وأقسام المعرفة عندهم

1- مرجع العلوم في التجربة الصوفية

يرى أهل التّصوّف أنّ العلوم المستفادة من التجربة الصوفية هي علوم ذوقية قلبية كشفية، وأن عنصر الكشف فيها أعلى وأرفع من عنصر العقل، فمن الكشف تتوارد علومهم ومن معدنه يتلقون أنواره وأسراره.

فكل ما يقال عن مضمون التّجربة الصّوفية في الإدراك ليس هو مضمونها المدرك على الحقيقة «وإنّما هو أوصاف تقريبية تلبس أثواب اللّغة، فلا يكفي القول فيها، ولا الكتابة عنها، أن تصيب منها حقيقة الإدراك ما لم تصل أنت ذوقا إلى الأصل المدرك»[3]

(1) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن عجيبة الحسني، مكتبة البابي الحلبي، ط3، مصر، 1402هـ-1982م، ص:320.

(2) إشكالية الكتابة الصوفية بين الرؤيا وإكراهات اللغة، أحمد بوزيان، ص:174.

(3) المرجع نفسه، ص:6.

ومن المهم أن نشير هنا إلى أنّ المعرفة الصّوفية تندرج في مراتب تمثلها الأحوال والمقامات، فالصوفي في سلوكه ومعراجه، ينتقل من مرتبة إلى أخرى، وكلّما ارتفع في المراتب، ازداد الكشف وتعمّقت المعرفة، والنّتيجة تظهر ظهورا مطّردا، فانتقال الصّوفي من مقام إلى آخر صعودا، أو من حال إلى حال، يتناسب مع جلاء مرآة القلب وصفائها واستعدادها لقبول ما يشرق عليها من عالم الغيب من معان لطيفة، وأسرار غيبية.(1)

2- أقسام المعرفة في التجربة الصوفية

يصنّف القوم المعرفة حسب نوعها في ثلاث مراتب، الأولى: علم اليقين وهو: «ما أعطاه الدّليل»(2)، ويعطى لأرباب العقول، والثانية: عين اليقين وهو ما أعطته المشاهدة والكشف لأصحاب العلوم، والثالثة: حق اليقين وهو: «ما حصل من العلم بما أريد له ذلك الشهود»(3)، لأصحاب المعارف، وتعدّ المرتبتان (الثانية والثالثة) هدف الصّوفي من تصفيته لباطنه بالسّلوك الروحي والمجاهدة .

إنّ هذه المعرفة الكشفية الذوقية، كما يقول الأستاذ الباحث حميدي خميسي: «لا يمكن الاستدلال عليها بالنظر العقلي والمنطق، وإنما هي معرفة حدسية مباشرة، يتلاشى معها حدود الزمان والمكان، وتضمحل ذات الإنسان حتى تفنى فناء مطلقا في المحبوب، فهي فانية فيه باقية به»(4)، تسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا، وبلسان الحقيقة توحيدا، وهنا يصل الصوفي إلى نهاية المعرفة التي هي المصدر والمنتهى، وهي الذات الإلهية، حقيقة الحقائق، ونهاية المطلوب .

(1) تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، د. أمين يوسف عودة، ص:68.

(2) شرح معجم اصطلاحات الصوفية، محي الدين بن عربي، شرح وتدقيق: سعيد هارون عاشور، ص:32.

(3) المرجع نفسه ص:32.

(4) مقالات في الأدب والفلسفة والتصوّف، حميدي خميسي، دار الحكمة (د ط)، الجزائر،2005م،ص:75.

ولا يتم وصول المحقق إلى غايته السّامية : المشاهدة أو المكاشفة أو التّحقيق أو التّجلي أو الحضرة الإلهية إلا بإلغاء الأنا والذات وفنائهما عما سوى الله، وسبر أغوار النّفس عن طريق إلغاء الفكر التحليلي، الذي لا يمكن أن يوصل المتصوّفة إلى معانقة الوجود المطلق.

فينفتح الإدراك لمعاينة الوجود الحقيقي، ومشاهدة الفعل الحقيقي القابع خلف حركة الأشياء. إنها حالة وجدانية، ذوقية، تمكّن الصوفي من معاينة الأضداد كالواحد في الكثرة، والمجمل في المفصل، معاينة تآلف وتناغم، لا معاينة تخالف وتنافر.(1)

ثالثا مكانة العقل في التجربة الصوفية

يمكن القول: إنّ التّجربة الصّوفية هي بمنزلة البنية العميقة التي تتغلغل في أحشائها ذاتية الصّوفي الذائبة في شرايين الاحتراق، وأنّها تجربة روحية جوانية قائمة على العاطفة والوجدان والشعور العميق، تعتمد على الذوق الباطني والإلهام والكشف، وتستبعد العنصر العقلي ونعني به لسان الظّاهر .

يقول ابن عجيبة: «ليست طريقتنا طريقة الاستدلال: لفهم الطريق، حتى نحتاج إلى العقل، إنّما هي طريقة أذواق ووجدان، يغيب الدليل في المدلول، والذّاكر في المذكور، والواصل في الموصول، فنستدلّ بالله على غيره، فلا نجده (أي غيره)، هذا حجّنا... فما دام السّالك يفتقر إلى الاستدلال فهو في الطّريق، فإذا استغنى عن الدّليل بشهود المدلول عليه ورؤيته، فقد تحقّق وصوله.»(2)، وأنّها تجربة فردية،

(1) تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، د.أمين يوسف عودة،ص:74.

(2) شرح نونية الإمام الششتري، أحمد بن عجيبة، ضمن كتاب سلسلات نورانية فريدة، جمع وتقديم العمراني الخالدي عبد السّلام، دار الرشاد الحديثة، (د ط)، الدار البيضاء، المغرب، 1432هـ-2002م ، السلسلة الثانية،،ص:85.

يعبّر كّل صوفي عنها بوسيلته وطريقته تعبيرا عن معاناة وجودية عميقة ومعقّدة، تحدث له من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل ذاته، وإدراك الموضوعات في الزمان لا في المكان؛ من أجل العثور على ماهيتها المستقلة في الشعور وهو الموقف الصوفي الخالص، إذ يتخلى عن الواقع المادي، ويبحث عن الحقائق المستقلة في الشعور، من أجل الحصول على الماهية الخالصة دون شوائب، ولن تتم هذه العملية إلا بالعمل الذي هو مجاهدة النفس، وتصفية القلب، وجلاء مرآته، من الكدورة حتى تتمكن من القيام بوظيفتها الأساسية المتمثّلة في قدرتها على عكس شموس المعارف والأنوار والحقائق الربّانية، «فيلتقط الباطن في عين الظاهر، والمخبوء في عين المكشوف، والثّابت في المتغير...وهكذا بحث دائب عن الحقيقة في أي مظهر كانت.»[1]، علّه يصل إليها.

وكما أن التّجربة الصّوفية تختلف من صوفي إلى آخر، «ولعلّ ذلك التباين يكون في درجة عمق تلك التّجربة، وفي مدى رسوخ المشاهد في مقامه أو عدم رسوخه».[2]، أي نتيجة رقيّه في التّجربة ذاتها، «فكلّما رقي في معراجه درجة زاد التجلي في باطنه، على قدر ما ينقص من ظاهره حتى يصل إلى حالة الفناء أو الكشف التّام، فيغمر هذا التجلي كل ظاهر الصوفي».[3]، وترتبط أيضا بفضاءات روحية ونفسية لا محدودة، تستعصى على الوصف والنّعت، وفي غمار الذوق تخرس العبارات، فلا بيان ولا نطق، بل ذهب أهل الحقيقة إلى أنّ العجز عن التعبير علامة على صدق التجربة وعمقها. قال بعضهم: «علامة تجلي الحق للأسرار هو: أن لا

(1) المرجع نفسه، ص:82.

(2) نشأة التّصوّف في المغرب الإسلامي الوسيط، اتجاهاته، مدارسه، أعلامه، د. حميدي خميسي، عالم الكتب الحديث،ط1، إربد، الأردن،1432هـ، 2011م، ص:114.

(3) فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، د. نصر حامد أبو زيد، دار التنوير،ط1، بيروت،1983، ص:223- 224.

يشهد السرّ ما يتسلط عليه التعبير ويحويه الفهم، فمن عبّر أو فهم فهو صاحب استدلال لا ناظر إجلال».[1]

والتّجربة الصّوفية تجربة استجلاء معرفي للحقيقة، وتوهّج مستمر، وكشف دائم، وعروج معرفي لا حدود له، عروج في الذّات وعروج في الكون، في وقت واحد، وكلّما انفتح سرا بدا مرتبطا بأسرار أبعد وأعمق، لذا يعيش الصّوفي -على الدّوام- محبا حائرا دهشا منبهرا متوترا قلقا مضطربا، لا يقرّ له قرار، فهو يعيش زمن الأبدية في المدهش والحيرة.

فالشّاعر الصّوفي لا يعيش التّجربة لتظلّ فيه حبيسة الذات الهائمة، وهو إن لم يعبّر عنها داخل التّجربة لاستحالة ذلك، فإنّه يستبطئ الزمن، حتى تهدأ فيه اللّوائح واللوامع والطوالع، ليستقبل زمن الواردات والفيوضات الربانية فيسجلها بلغة الإشارة والدلالات الرمزية؛ لأنّ العبارة مثقلة بجني الثمار المقطوفة من فراديس التجربة الروحية بأشواقها وأذواقها.

وطبيعة التّجربة الصّوفية تمتاز ببنية مخصوصة، وتعدّ إدراكا مباشرا للأشياء دون حجاب، عن طريق الحدس؛ لمعانقة المطلق بعد إخماد الخواطر والفكر التحليلي، والمنطق والاستدلال، وتصبح اللّغة في حدّ ذاتها قاصرة القصور كلّه، عن التّعبير عن تلك الرؤية (التجربة)، فيتوسّل الصوفي بوسائل تعبيرية خاصة، فيستعمل الرمز والإشارة وأنواع الاستعارات، ولكنّها تبقى تجربة من الدرجة الثانية، بعيدة عن تلك الصدمة الأولى، التي عبّر عنها الغزالي حينما سئل عنها فقال:

وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيرا ولا تسأل عن الخبر[2]

(1) عوارف المعارف، للإمام شهاب الدين أبي حفص عمر السهروردي، ج2، ص:318. .

(2) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، لحجة الاسلام أبي حامد الغزالي ص:51..

وهذه التّجربة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها. لا بالنظر والتّأمل الفكـــري، «فمن ظنّ أنّ الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضـــيق رحمـــة الله تعـــالى الواسعة».[1]

إنّ الصّوفيين أنفسهم أحسّوا باللاّ مدى الذي يرسم الفناء المطلق، لتجربتـــهم، كما شعروا بنسبية اللّغة، التي يمكن لها احتواء ما يمكن احتواؤه، مـــن الأشـــواق والمواجيد، وكانوا مضطرين لأن ينشقوا عن محدودية العبارة الثابتـــة، فاصـــطلحوا على لغة دالة، على التّجربة الروحية الصّوفية-يعيشها المتصوّف بوصـــفها محاولـــة لتحقيق ذلك التماهي مع المطلق -التي لا تقاس بالحدود والأوصاف، أي "لا تحدّد ولا تقول، ولا توضّح ولا تفسّر، وإنّما تؤشّر على مبهم، يظل أبدا في حالة متأبّية عن الكشف، بل يظلّ الكشف نفسه في حاجة إلى كشف متوارد.

رابعا ما توصل إليه التجربة الصوفية

1- لغة الخطاب في التجربة الصوفية

مهما قيل عن التجربة الصّوفية فلا يمكن أن يستهلكها الكلام، ولا تســـتنفذها اللّغة، وهنا تكمن الصعوبة في مدى تعقيد الرؤية الصوفية نفسها؛ لأنّها ليســـت في متناول العامة من الناس، وليست من قبيل ما يمكن وصفه، والتحدّث عنه إلاّ عـــن طريق الإشارة، إذ التّلميح والرّمز[2] هو الملاذ الوحيد الذي يمكن أن يُلتجـــأ إليـــه للتعبير عن مكنون هذه التجربة التي «لا ينبغي كشفها إلا للخاصة من أهل الطريق؛ حرصا على استمرارية التجربة وصيانتها»[3].

(1) المرجع نفسه، ص:23.

(2) مقالات في الأدب والفلسفة والتصوّف، حميدي خميسي،دار الحكمة، (دط)، الجزائر،2005م، ص:73.

(3) الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض – أنموذجا-، عباس يوسف الحداد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، اللاذقية سورية، 2005م.ص: 10.

ولهذا فإنّ التّجربة الصّوفية «تظلّ رهينة الحال الصّوفية في نفسها، وكثيرا ما تكون اللّغة عنها مجرّد فضلة، إذ هي ليست من قبيل التعلّم بالدربة والنظر العقلي، ولذلك كان الاختلاف في بنية نظامه الذي يقوم أصلا على مفهوم الاختلاف»[1]، و هذا ما اكتشفه الغزالي بقوله: «إنّ أخصّ خواصهم، لا يتوصل إليه بالتّعلّم والسّماع، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات، وأيقن أنّ الصّوفية أرباب أحوال لا أرباب أقوال، وتحقّق أن سلوك طريقهم يقتضي قطع علاقة القلب من الدنيا والإقبال على الله»[2]

2- مجاهدة النفس

لا يصل الصوفي إلى لغة الرمز والحال إلا بمجاهدة النّفس ومحاسبتها وتدميرها (التّخلي) وتصفيتها من أدران العلائق، فمجاهدة النّفس من أرفع ما يزيد الإيمان، ويقرّب العبد من ربّه سبحانه، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[3]. وبمجاهدة الإنسان المسلم نفسه وهواه، تسمو روحه وتعلو درجته، وتزكو نفسه، يقول الشّيخ أبو علي الدقّاق: «من زيّن ظاهره بالمجاهدة، حسّن الله سرائره بالمشاهدة.»[4]، ولا يصل العبد إلى مقام المراقبة إلا بعد محاسبة نفسه على ما مضى وإصلاح نفسه.[5] أي بمراقبته لله في

(1) إشكالية الكتابة الصوفية بين الرؤيا وإكراهات اللّغة، أحمد بوزيان، ص:166

(2) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد الغزالي، ص:14

(3) سورة العنكبوت، الآية:69.

(4) الغنية لطالب الحق عزّ وجلّ(في الأخلاق والتّصوّف والآداب الإسلامية) ،عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني، وضع حواشيه أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية،ط1، بيروت، لبنان، 1417هـ-1997م، ج2، ص:306.

(5) حدائق الحقائق، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، شمس الدين الرازي، (ت 666هـ)، وضع حواشيه، ابراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،ط1، 1423هـ/2002م، ص:127.

الحركات والسّكنات والخطرات، والإخلاص في المحبّة والمواظبة على الذكر؛ حتى يصل المتصوّف إلى درجة حضور القلب بدوام القرب[1]؛ أي: حضور الله المستمر في قلب الذاكر، وإذا تمكّن الذكر في القلب دام ذكر العبد لله عزّ وجلّ، وإن لم يذكره بلسانه، وكلما دام العبد في ذكر الله عزّ وجلّ دامت موافقته له ورضاه بأفعاله، وهذا هو أصل كلّ خير، وإنّما يصل إلى هذه الرتبة بعد المحاسبة وإصلاح حاله في الوقت، ولزوم طريق الحق وإحسان مراعاة القلب بينه وبين الله تعالى، وحفظ الأنفاس مع الله عزّ وجلّ، فيعلم أنّ الله تعالى عليه رقيب، ومن قلبه قريب، وهي مرتبة الإحسان التي تبنى أساسا على مراقبة الله في الأعمال مهما خفيت، ويشعر المتصوّف بالحضور الدائم لله لدرجة فناء الذات وتلاشيها.

ويحصل على بدائل الذات الإلهية ، وذلك انطلاقا من حديث الرسول ﷺ، حينما سئل عن الإحسان فقال: «أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنّه يراك»[2]

والإحسان هو التّصوّف. سلوكا وتحقيقا.[3]، وله مرتبتان: الأولى: أن تعبد الله كأنّك تراه، وهو توحيد المشاهدة، والثانية: أن تعبد الله كأنّه يراك وهو توحيد المراقبة. قال تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[4]

---

(1) محاضرات ألقيت على طلبة الماجستير في تخصص الأدب الصوفي، مقياس نشأة التصوّف وتاريخه في المغرب الإسلامي ومشرقه، د. حميدي خميسي، دفعة (2009م-2010م)

(2) صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت 261هـ)،بشرح النووي أبو زكريا محيي الدين، تح و إ: عبد الله أحمد أبو زينة، كتاب الشعب، (د ط)، القاهرة، (د ت)، مج1،ص:133.

(3) مقالات في الأدب والفلسفة والتّصوّف، حميدي خميسي،ص:101.

(4) سورة البقرة، الآية :195.

3- تبادل الاتصال

لقد رأى الصّوفية أنّ ما يكسبهم الشّعور بكونهم جماعة أو طائفة اجتماعية، هو تبادل الاتصال اللّغوي؛ لأنّه الاستراتيجية المثلى للتّعبير عن رؤيتهم الخاصة في فهم القرآن الكريم وتأويله، وفي فهمهم للوجود وبنياته، ولقد كان التّشــبّع بالشّــعور الجماعي من أبرز الأدوات التّربوية، وتحوّل الاتّصال اللّغوي من أبــرز الأدوات في سلوكهم التّربوي.

فمن خلال مسيرة الصّوفي وعودته من الأعماق إلى الآفاق-كما ترى الباحثــة سعاد الحكيم- نشأت اللّغة الصّوفية في ضوء مظاهرها الأساسية الثلاثــة وهــي: المعجم والشّفرة والتّجسّد الخطابي (الإشارة).

ولما كانت اللّغة المتواضع عليها ألفاظا محدّدة المعنى ونظاما رمزيا من العلامــات الدّالة[1] على حقائق مادية، وقائمة على قواعد مضبوطة، تبعا لمتطلبــات الحيــاة العملية، كانت أعجز عن ترجمة رؤى الصوفيين وأحــوالهم ومقامــاتهم؛ لأنّهــا مصبوبة في قوالب العقل[2].

ويعيش الصّوفيّ في العالم الواقعي المكاني والزماني حيث تسود قوانين المنطق، ولما كانت تجربة الصّوفيّ تنتمي إلى عالم آخر، هو عالم الوحدة لا الكثرة، فهــو حــين ينتهي من تجربته ويريد أن ينقل مضمونها إلى غيره، من خلال عملية تذكّر فهــي تخرج الكلمات من فمه، فيدهش حين يجد نفسه يتحدّث بالمتناقضات، وهنا يتــهم بالقصور، ويعلن أنّ تجربته مما لا يمكن التّعبير عنها..

(1) Introduction à l'analyse de la poésie, Jean Molino et Tamine Joelle Gardes، Presse Universitaire de France, 3ème édition, Tome1, 1992, p :09.

(2) تجربتي الصّوفية،د. عبد الله شارف، ص:06.

وقد أكّد الصّوفيون أنفسهم –منذ القدم- أنّ اللّغة في شكلها الاعتيادي تصير أكثر ضيقا كلّما ازدادت التّجربة الصّوفية عمقا وتجريدا؛ لأنّها تصبح أكثر رقّة وأدقّ معنى، وقد لوّحوا إلى هذه الرؤية التي لا يمكن التّعبير عنها بحروف العبارات، لضيق الفسحة وحدودها، فكيف تعبّر لغة الكثافة عن مقام اللّطافة؟.

خامسا لغة نقل التجربة الصوفية وخصائصها وأسبابها

1- لغة نقل التجربة الصوفية

إنّ نقل الصّوفيّ تجربته الصّوفية عبر اللّغة لتعدّ مخاضا عسيرا، يتجاوز بها حدود التّواصل إلى التّعبير عن غير المألوف، واللاّمحدود والمطلق، وهو يسعى إلى تفجيرها والخروج بها عن المواضعات الاجتماعية، لتصبح لغة وجودية تحمل حروفها ومعانيها أسرار الكون والخليقة، ومن ثمة يصعب التّعبير عنها، ولهذا «جاءت لغتهم معقّدة تعقيد رؤيتهم[1]»، مما يجعلها تتمنّع وتتجاوز سلطة القوالب اللّغوية، وتتّخذ طابع الاختزال والتّكثيف، وتكتفي باللّمحة والإشارة.

أ- نقل التجربة الصوفية عن طريق لغة الإحساس

الإحساس بالمعنى عند الصّوفي أكبر وأعمق من أن تستوعبه اللّغة.[2]، لأنّه يراها عاجزة عن الإحاطة برحابة الرؤى التي تنتجها الذّات الصّوفية المسافرة نحو الفناء في الذّات الإلهية، وعن الإيفاء بحاجات التّعبير عن كثافة ما يحدث له في دواخله وأعماقه.

(1) التّصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، (دط)، بيروت، (دت)، ص:293.

(2) تأويل الشّعر وفلسفته عند الصّوفية، د. أمين يوسف عودة،ص:138.

وقد أشار شيوخ الصّوفية مرارا إلى عجز اللّغة في حدّ ذاتها، أو عدم أمانتها في التّوصيل من جهة وفي التّفسير من جهة أخرى.[1]، وأجمعوا «على قصور اللّغة-من حيث هي تواضع واصطلاح- في التّجربة الصّوفية أمام انثيال اللّطائف والمكاشفات؛ لأنّها محدودة، وعالم اللّطائف غير محدود؛ ولأنّ اللّغة من عالم السّوى[*]، وهو ما يجعلها لا تعبّر إلاّ عمّا هو من عالمها»[2].

إنّ الصّوفي ليجد معاناة وصعوبة كبيرتين في نقل تجربته؛ لأنّ الحالة التي ينقل فيها الصّوفيّ الواصل تجربته غير الحالة التي كان يعيش فيها تلك التّجربة، ومن ثمّة يكون الفرق واضحا بين معايشة التّجربة و محاولة نقلها من خلال الحروف والكلمات.[3] ذلك أنّ الصّوفي في حال إدراكه الحقيقة الإلهية لا يمكن أن يحيط بها بكلمة أو عبارة، لأنّ في تلك الحالة يندمج في موضوع إدراكه اندماجا يجعله شيئا واحدا، وأما الكلمات فهي وصف يحوم حول الموضوع، ولا يصل أبدا إلى قلبه ولبابه.[4]؛ لأنّ المعاناة تجربة ذاتية تصل الإنسان بموضوعه وصلا مباشرا، أما الألفاظ فشيء آخر، غير الوجدان الذي يكابده صاحب التّجربة النّفسية ويعانيه.[5]

وممّا يدلّ على ذلك قول النّفري (ت 354هـ) معبّرا عن عجز اللّغة كلّما اتسّعت الرؤية ضاقت العبارة.[6]، وقول أبي حيان التّوحيدي(ت400 هـ): ضاق

(1) الكرامة الصّوفية والأسطورة والحلم، علي زيعور، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1977م، ص:231.

(*) عالم السّوى عند الصّوفي هو كلّ ما سوى الله تعالى.

(2) إشكالية الكتابة الصوفية بين الرؤيا وإكراهات اللّغة، أحمد بوزيان، ص:177.

(3) نشأة التّصوّف في المغرب الإسلامي الوسيط، د. حميدي خميسي، ص:114.

(4) تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، د. آمنة بلعلى، ص: 46.

(5) معرفة الله والمكزون السنجاري، أسعد علي، تحقيق ودراسة، دار الرائد العربي، ط2، بيروت، 1981م، ج1، ص:215.

(6) المواقف والمخاطبات، محمّد بن عبد الجباربن الحسن النّفري، تقديم عبد القادر محمود، تصحيح: آرثر يوحنا آربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، موقف 28،ص:115

اللّفظ واتّسع المعنى.[1]، وقول ابن عربي(638هـ): إنّ قوالب ألفاظ الكلمات لا تحلّ عبارة معاني الحالات[2].

ومن ثّمة فإنّ معاناة الصّوفي من الّلغة العادية بتراكيبها المتداولة المألوفة دفعت به إلى البحث عن لغة خاصة توازي الحالة الشّعورية الانفعالية الفكرية والرؤيوية التي تجسّدها، وخصوصية الرؤية التي تعبّر عنهاذ، وتقارب المعاني واللّطائف ولا تقولها. وتحترف الممانعة والاحتجاب من التّراكمات الثقافية والفكرية والأدبية.

ب – نقل التجربة الصوفية عن طريق لغة الرمز والإشارة

تعد لغة الباطن: «لغة الرمز والإشارة»[3]، ميزة تميّز التّجربة الصّوفية في فهمها للوجود ورؤيتها للعالم، وتنطوي على عوالم ملأى بأسرار المعاني الصّوفية الخارجة عن دائرة العقول وإحاطة النّقول[4]، لترسو في الأخير على هيمنة التّأويل. فالصّوفي يظل في صراع دائم مع اللّغة، من خلال إحساسه بضيق دلالتها أمام فيوضات الإلهام وهو على يقين من أنّ لغة التّواصل والمواضعات الاجتماعية لا تفي بغرضه، ولو أنّه استطاع إيصال ما اعتلج في فكره عن طريق الصمت لاستغنى عن اللّغة.[5]

(1) الإشارات الإلهية، لأبي حيّان التّوحيدي، حقّقه وقدّم له، عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية(12)، مطبعة جامعة فؤاد الأوّل، (دط)، القاهرة، 1950م، ج1، ص:156.

(2) هكذا تكلّم ابن عربي، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، ص:144.

(3) الثّابت والمتحوّل، تأصيل الأصول، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الساقي، ط7، بيروت، 1994م، ج2، ص:103 والرمز هو: «معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به أهله»، أما الإشارة فهي: «ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة. للطافة معناه»، ينظر: اللّمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، أبو نصر السرّاج الطوسي، ص:414.

(4) شرح نونية الإمام الششتري، أحمد بن عجيبة، ص:84.

(5) المرجع نفسه، ص:79

ونحسّ بهذا الشّعور والحيرة من قصر وسيلة الإفهام وانعدام الفهم في هذه الصّرخة لأحد أكابر الصّوفية القدامى (أبي سعيد أحمد بن عيسى الخرّاز، ت 279هـ)، الذي استشعر هذا الفيضان الدائم الذي يتحرّك في داخله، وقد ضاقت عنه لغة العبارة، وسقط في سديم اللامعنى، يقول مخاطبا من أرسل إليه الخطاب الصّوفي: وبعد كلّ ما ذكرته لك غير ما أردته، ولا أعرفه، ولا أدري ما أريد، ولا ما أقول، ولا أدري من أنا، ولا من أين أنا، فهل تعرف أيّها المستمع ما أقوله لك ؟ هو عبد ضاع اسمه، فلا اسم له، وجهل فلا علم له، وعلم فلا جهل له، ثمّ قال: وا شوقاه! إلى من يعرف ما أقول، ويدخل معي في ما أقول.(1) والصرخة نفسها يطلقها أبو حيان علي بن محمّد بن العبّاس التّوحيدي (ت400هـ): ما أغرب هذه الإشارة! وما ألخص هذه العبارة! بل أين الذين يدرون ويحضرون فيسمعون؟ بل أين الذين يسمعون فيعقلون؟ بل أين الذين يعقلون ويحصّلون ما يعقلون! فكم كلمة عقلت، ولكنّها من ذلك شردت، فطالت عليها الحسرة والنّدامة...(2) .

وينسب السّهروردي مقولة لأبي سعيد الخراز: «للعارفين خزائن أودعوها علوما غريبة، وأنباء عجيبة، يتكلّمون فيها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية، وهي من العلم المجهول»(3)

(1) رسائل الخراز(كتاب الصفاء)، أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، تح: د. قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، العراق، المجلّد15، 1387هـ-1967م، ص:27.

(2) الإشارات الإلهية، لأبي حيان التّوحيدي، ج1، ص:101.

(3) عوارف المعارف، للإمام شهاب الدين أبي حفص عمر السُّهروردي، (539هـ -632هـ)، تح: د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن شريف، دار المعارف، القاهرة، ج1993،2م، ص:316..

فقوله: بلسان الأبدية وعبارة الأزلية-يقول السّهروردي: إشارة إلى أنّهم بـالله ينطقون. وقد قال تعالى على لسان نبيّه ﷺ: "بي ينطق"، وهو العلم اللّدني.[1] الذي قال الله تعالى فيه، في حق الخضـير: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[2]

وتوغّل الصّوفية في أسرار اللّغة، واعتمدت كتاباتهم على لغة نحت نحو الأقصى فيها، وهي تروم كتابة المطلق، وكتابة التّجربة التي عاشوها في بحثهم عن الحقيقة ورغبتهم الجامحة في تحقيق القرب والوصال.

2- خصائص لغة نقل التجربة الصوفية

لو تأمّلنا بنية العبارة الصّوفية لوجدناها تقوم على التّسليم بمبادئ عامة ثلاثة: أحدها وجوديّ والآخران «خطابيان».

أما المبدأ الوجودي فمقتضاه أنّ التّجربة الوجودية لا يمكن نقلها من حيث هي تجربة نقلا لغويا، إلاّ أن تترك أوصاف الوجود العالقة بها، وتلبس أوصاف النّظر المجرّد.[3].

وهذا المبدأ هو نوع من التّشبيه الاضطراري والخفيّ للّغة، فيلقي بالتّعبير بوصفه لا يدل بالحقيقة، وإنّما بالمجاز، وأما المبدآن الخطابيان اللّذان يضبطان العبارة الصّوفية فهما الآتيان:

- مقتضى **المبدأ الخطابي الأوّل**: حيث ينبغي للكلام أن يوافق مقتضى الحال، فلقد تبيّن أنّ الصّوفية لا يأتي من الأقوال إلاّ ما كان موافقا للأعمال، وأنّ الاجتهاد

(1) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(2) سورة الكهف، الآية 65.

(3) العمل الديني وتجديد العقل، د.طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص:164.

في الأعمال تنتج عنه تجارب حيّة تدعى الأحوال، وأنّ الأحوال تقابلها معارف مناسبة لها. يلزم عن هذه الحقائق أنّ كلّ عبارة ينطق بها الصّوفي تكون موافقة لحال معرفية معيّنة.

- مقتضى **المبدأ الخطابي الثّاني**: إنّ مقامات الكلام متفاوتة، وأنّ التجارب الحيّة، أو الأحوال مراتب متعدّدة ومتفاوتة فيما بينها، وأنّ لكلّ مرتبة من مراتب الحال معرفة خاصة بها، يلزم عن ذلك أنّ عبارات الصّوفية وإشاراتهم تختلف باختلاف أحوالهم المعرفية.

والمتأمّل في اللّغة الصّوفية الخاصة يجد إشكالين: الأوّل هو المصطلحات الصّوفية الخاصة بهم، والثّاني في لغة الإشارة الإيمائية ولغة الرمز أو (الوجود أو لغة العالم) المستعملة في كتاباتهم، أما المصطلحات فهي مشروحة في كتب خاصة، وتظلّ لغة الإشارات والرموز تحتاج إلى تأويل وتفسير، لا يدركها إلاّ من ذاق مذاقهم وجرّب أحوالهم. يقول أبو القاسم الجنيد متحدثا عن علم التّصوّف: وهذا العلم أكثره إشارة لا تخفى على من يكون أهله، فإذا صار إلى الشّرح والعبارة يخفى ويذهب رونقه[1].

3- أسباب اعتماد لغة الحسية والرمزية في التجربة الصوفية

تعدّدت أسباب لجوء الصّوفية لهذا الضرب من التّعبير الإشاري والرمزي، وجيء بتعليلات مختلفة لهذه الظاهرة لعلّ أبرزها ما يأتي:

1-إنّ الطّبيعة الباطنية والفردية للتّجربة الصّوفية تجعلها عصية على التّعريف والاستيعاب، فهي طبيعية غير عقلية، غير حسّية، إذ تستخدم التّجربة الصّوفية الرمز

(1) اللّمع في تاريخ التّصوّف الإسلامي، أبو نصرالسرّاج الطوسي،ص:31.

في التّعبير عن مجالات يظهر فيها عجز اللّغة المباشرة عن بيان مشـــاعر وحـــالات وجدانية خاصة[1]

2-إنّ المتصوّفة عموما كانوا يلجؤون إلى الإبهام والغمـــوض، اتّقـــاء ســـطوة العامة.[2]، فراحوا يجتنبون اتّهامات خصومهم –السلطة والعوام ولا سيما الفقهاء- بالزندقة والتّكفير، وغالبا ما تكون هذه التّهم مدعاة لقتلـــهم أو تعذيبـــهم بغيـــة الاستتابة، فاضطروا إلى اصطناع هذه اللّغة الغامضـــة والاصـــطلاحات الخاصـــة بطائفتهم، وقد ابتكروا ألفاظا جديدة خاصة بهم، وهي اصطلاحات لا يقف على معانيها إلاّ الواصلون منهم، تولّت كتب التّصوّف ومصادره شـــرحها... يقـــول الكلاباذي **إنّ** للقوم عبارات تفردوا بها، واصطلاحات فيمـــا بينـــهم، لا يكـــاد يستعملها غيرهم.[3]

3-إنّ المعاني الروحية أسرار غيبية، وأنّ علومهم علوم لدنية يجب صـــونها، ولا ينبغي البوح بها لغير أصحابها، ومنع العامة من الخوض فيها.[4]

قال بعض المتكلّمين لأبي العبّاس بن عطاءما بالكم أيّها المتصوّفة قـــد اشـــتققتم ألفاظا أغربتم بها على السّامعين، وخرجتم على اللّسان المعتاد، هل هذا إلاّ طلـــب للتّمويه أو ستر لعوار المذهب؟ فقال أبو العبّاس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنـــا عليـــه، لعزّته علينا، كيلا يشربها غير طائفتنا.»[5]

(1) الرمز ودلالته في الشّعرية الصّوفية، د.سفيان زدادقة، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعـــة فرحـــات عباس، سطيف، الجزائر، ع13، 2011م،ص:23.
(2) مقالات في الأدب والفلسفة والتّصوّف، حميدي خميسي، ص: 88.
(3) التّعرف لمذهب أهل التّصوّف، أبو بكر محمد الكلاباذي،ص:111.
(4) مقالات في الأدب والفلسفة والتّصوّف، حميدي خميسي، ص:88.
(5) التّعرف لمذهب أهل التّصوّف، أبو بكر محمد الكلاباذي،ص:88-89.

وقد قال أحد المتصوّفة:

إذا أهـــل العبـــارة ســـاءلونا أجبنـــاهم بـــأعلام الإشـــاره

نشير بها فنجعلـــها غموضـــا تقصِّـــر عنـــه ترجمـــةُ العبـــاره

ونشهدها وتُشـــهدنا ســـرورا لـــه في كـــلّ جارحـــة إثـــاره

ترى الأقوال في الأحوال أسرى كأسر العارفين ذوي الخســـاره(1)

ويصف لنا القشيري حال الكتّاب الصّوفيين فيقول: إنّهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع، والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غـــيرة منـــهم علـــى أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلّف، أو مجلوبة بضرب من التّصرّف، بل هي معان أودعهـــا الله تعـــالى في قلـــوب قـــوم واستخلص لحقائقها أسرا قوم.(2)

4- إنّ هذه المعاني رقائق متعالية على التّجربة العادية التي وضعت اللّغة الطبيعية أصلا للتّعبير عنها، لذا تقصّر عن أدائها قوالب هذه اللّغة الكثيفة، ومقولات العقل المجرّد الذي يتحكّم فيها.(3)

5- إنّ هذه المعاني متفاوتة فيما بينها، إذ تختلف باختلاف المراحل التي ينتقـــل فيها الصّوفي المتقرّب، فلا يدرك المعنى إلاّ صاحبه، ويخفى على الذي لم يبلغ مستواه التّخلّقي، فتكفي الإشارة حتى يأخذ منه كلّ مـــا يناســـبه، يقـــول الكلابـــاذي:

---

(1) المرجع نفسه، ص:89.

(2) الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن القشيري، ص:53.

(*) هكذا في النسخة التي بين أيدينا ولعلّها الإعجام.

(3) العمل الديني وتجديد العقل، د.طه عبد الرحمن، ص:199.

اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركه صاحبه وخفي على السّامع الذي لم يحل مقامه..[1]

6- إنّ هذه المعاني تقوم في المعاناة الداخلية والمعايشة الفعلية، ولا يمكن نقلها إلى اللّغة الطبيعية نقلا يوفّيها حقها من حيث هي تجربة مباشرة.[2]

7- إنّ الإشارة لها من الأوصاف التّبليغية ما يجعلها أوفى بغرض النّموذج من العبارة.

8- إنّ عبارات الصّوفية تصدر إما لفيضان وجد، أو لقصد هداية مريد، فالأوّل حال السّالكين، والثاني حال أرباب الممكنة والمحققين.

سادسا مكانة الشعر في التجربة الصوفية

لما كان الشّعر رؤيا تستبق وتستشرف، إنّه إلهام روحي وشعور وجداني تفيض به النّفس المبدعة، ومضة فكرية تكشف لحظة انبثاقها حقيقة ما، تختزلها اللّغة في رموز وإشارات، تستتر وراء علاقات لغوية متماسكة في بنية خطابية تجسّد عظمة هذه اللّحظة الإبداعية، وتكشف عن حقيقة البناء الشّعريّ المرتبط بالنسق الفكريّ والوجدانيّ للشّاعر، ارتبط التّصوّف بالشّعر، والشّاعر قد لا يكون متصوّفا ولكنّ الصّوفي لا يبعد أن يكون شاعرا.[3] وقد وجد التّصوّف في الشّعر إطارا تبليغيا بمعنى آخر نقطة التماس التي يلتقي عندها هذان الأفقان تظهر جلية في الصورة الفنية التي تعدّ أبرز المقومات التي من شأنها أن تجمع بين هذا الجنس الأدبي المليء بالسّحر الإيحائي الكثيف، وذلك السلوك الروحي المشتعل بحرارة عرفانية نورانية – فهي

(1) المرجع السشابق، ص:88.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3) الشّعر والتّصوّف، الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، د.إبراهيم محمد منصور، ص:24.

الفضاء الذي تماهى فيه الشّعر والتّصوّف، بيد أنّ لكلّ من الشاعر والمتصوّف شرائطه المعرفية، فالتّصوّف تجربة روحية وذوقية وجدانية يعيشها الصّوفيّ بجبات قلبه وكشوفاته وترنيماته ومرائيه، فتنعكس أنوارا وتنبجس أسرارا. والشّعر تجربة في الإبداع.[1]، يقتفي أثر التّجارب الروحية ويعبّر عنها.

وقد خبر الصّوفية منذ وقت مبكر إمكانات الشّعر، واستغلوا طاقاته الإيحائية، لا في التّعبير عن مواجيدهم فحسب، بل وفي إنتاج معرفة بالوجود وبالإنسان كذلك، ومن ثمة فقد حرصوا على الاتصال بالشّعر إذ يصعب عليهم أن يعيشوا تجاربهم الروحية دون أن يكون للشّعر نصيب في إحياء قلوبهم الظامئة، ونفوسهم المتعطشة، وأرواحهم التي تطرب لمعاني القصيدة الرقيقة[2].

وقد جاءت حاجة التّصوّف إلى الشّعر تلبية لرغبات مجالس الصّوفية التي تتخذ من السّماع بابا من أبواب تحقيق اللّحظة الصّوفية التي ينسى فيها المريد مكانه وزمانه، ويندمج في الزمن الرّوحي الذي لا تقيّده الدقائق والسّاعات، وينخرط في حال الوجد والهيام.

و لم تقتصر علاقة المتصوّفة بالشّعر على السّماع والقراءة، بل تعدها إلى الإبداع، فلو عدنا إلى تاريخ التّصوّف الإسلامي، لوجدنا متصوّفة شعراء أبدعوا في الشّعر بالقدر الّذي أبدعوا في تصوّفهم: فبعدما شاع التّصوّف وقويت شوكته، ظهر بين المتصوّفة شعراء أخضعوا الشّعر للتّجربة الصّوفية.[3]، ذلك أنّها —في حدّ ذاتها تعدّ

---

(1) نحو تلق بديل للنص الصّوفيّ المستعاد، د. آمنة بلعلى، مجلة الخطاب الصّوفي، العدد1، 2007م، ص:245 بتصرف.

(2) الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، د.محمد بنعمارة، شركة النشر والتوزيع، المدارس،ط1،الدار البيضاء،1422هـ،-2001م،ص:349.

(3) الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، د. محمّد بن عمارة، ص: 349-350.

الأقرب من ماهية الشّعر، لأنّهما تنبعان من منبع واحد، وتلتقيان عند الغاية نفسها، وهي العودة بالكون إلى صفائه وانسجامه.[1]، كما أنّهما: حقــلان متقاربــان في عالم معرفي واحد، هو عالم الرّوح القابع خلف مظاهر العالم الواقع، عالم التّجــاوز والبحث عن الحقيقة، بأدوات معرفية، لا يقبلها المنطق المألوف والعقــل العــادي ،إنّهما معا الشّعر والتّصوّف، يصدران عن رؤية روحية للعــالم، رؤيــة إشــراقية حدسية لانهائية، وكما يتّفقان في الرّؤية، يتّفقان في الأسلوب، الصّورة، والإيقاع، واللّغة، وطريقة التّرميز، والأسلوب اللاّعقلاني[2].

إنّ الشعر والتّصوّف ينفتحان معا على اللاّمحتمل، ويحاولان البحث في جــواهر الأشياء وبواطنها من أجل تحرير الأنا من قيود التناهي الحسّي والعقليّ، والتّحليق بها ضمن مغامرة الوجود ذات ا لأبعاد اللاّمتناهية، كما أنّهما يهدفان –معا- إلى تمزيق الحجب الّتي تحول دون رؤية أبعاد الكون الماورائية[3].

وتكمن خصائصهما في المرور عبر المتناهيات لاستعادة اللاّمتناهية، الّتي ما تفتــأ تتكرّر في كلتيهما، كتعبير عن إدارة قوّة ، تمتلك العالم لتؤوّلــه، وتعيــد خلقــه وتجديده[4]؛ لتصبح عالما أكثر كمالا من عالم الواقع، ومبعث هذا التّصــوّر هــو الإحساس بفظاعة الواقع، وشدّة وطأته على النّفس، وصبوة الرّوح للتّمــاس مــع الحقيقة الّتي تعذّب كياننا.[5]

(1) حياتي في الشّعر، صلاح عبد الصّبور، دار اقرأ، (د.ط)، بيروت، 1983م، ص:165.

(2) أسئلة الّشعرية، بحث في آلية الإبــداع الشّــعري، عبــد الله العشّــي، منشــورات الاخــتلاف،ط1، الجزائر،1430هـ/2009م، ص:128.

(3) الشّعر الوجود والزمان، رؤية فلسفية للشّعر، عبد العزيز بومسهولي، إفريقيا الشرق، المغــرب ولبنــان، 2002م، ص:10-11.

(4) المرجع نفسه، ص:45-46.

(5) الشّعر الصّوفي، عدنان حسين العوادي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986م،ص:29.

ويمكن القول إنّ كلاّ من الشّاعر والمتصوّف يتعامل مع الباطن والمضمر والخفي عندما يتحدّ مع الموضوع الّذي يشغل باله، وذلك حتى تتمّ عملية تماثل الرّؤية الانفعالية الّتي من شأنها أن تتسبّب في دفقة المشهد الشّعوري، حينذاك يستجيب كلّ من الشّاعر و المتصوّفة للملكة الحدسية المبنية على الرّؤيا الكشفية بعد محاولات مريرة للتخلّص من الجسد، وكلّ واحد منهما «يفنى عن ذاته ليتّحد بالعالم من حوله.»[1]، وينفلت من عالم المحسوسات، ليحتفي بالمثل، الممكن، الانكشاف.

إنّ ارتباط الشّعر بالرّؤيا الكشفية هو -بحسب رؤية رونيه شار(René Char)-

كشف عن عالم يظلّ في حاجة إلى الكشف»[2]، وهنا تقع الصّوفية في تماس مع الشّعر؛ لأنّها «استبطان منظّم لتجربة روحية، ومحاولة للكشف عن الحقيقة والتّجاوز عن الوجود الفعلي للأشياء.[3]، ووجهة نظر خاصّة تحدّد موقف الإنسان من الوجود، من نفسه، ومن العالم.[4].

ومن هنا وجد الشّعراء منفذا إلى عالم الصّوفية، أملا في الخلاص من عالمهم المحيط بهم، وبحثا عن المعادل الوجداني لكياناتهم المفعمة بالسّمو والامتلاء، وبوصفها أيضا الملاذ الروحي لها، وكما يحتاج الصّوفي إلى الشّعر، ليصف رؤاه، يحتاج الشّاعر إلى التّصوّف؛ ليرقى برؤيته الشّعرية، وليتحرّر من اللّغة الآلية إلى للّغة

(1) مقالات في الأدب والفلسفة والتّصوّف، حميدي خميسي، ص:07.

(2) معنى الخلود في الخبرات الانسانية، وليام أرنست هوكنج، ترجمة: أمين متري، دار نهضة مصر للطبع والنّشر، (دط)، القاهرة، 1982م، ص162.

(3) النّزعة الصّوفية في الشّعر العربي المعاصر، محمّد مصطفى هدارة، مجلة فصول، ع4، يوليو،1981م، ص: 107.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الرّمزية، محاولا بذلك الافلات من عالم المحسوسات إلى عالم المثل العليا، والتّلطّف من المادية الخشنة[1].

ويتّفق الصّوفي والشّاعر على أنّ الواقع المادي يعدّ تافها فنراهما يعزلان نفسيهما ويحلّقان في فضاءات الرّوح، يستمدان منها إلهامات ليصنّفا فنّا جميلا ورؤى حدسية تطلّ على الغيب، وكان **الخيال** للاثنين معينا لا ينضب في تزويدهما بمعارف نوعية، يعجز العقل وحده عن تمثّلها وإدراكها، وعانى كلاهما من **ضيق أفق اللّغة**، وعدم قدرتها الكاملة في استيعاب الحالات الوجدانية المؤثّرة، والحالات المعرفية التي لا تدرك إلاّ بالذوق.[2] ومن ثمة تشكيلها بطريقة مغايرة للمألوف بعقد علاقات غير طبيعية، بين الكلمات، ومن هنا تأتي المفارقة الّتي يشترك فيها -أيضا- المتصوّف مع الشّاعر، وتجعلهما يشعران بنوع من النّشوة؛ لأنّهما يلجان الأعمق والأسمى والأنبل، في محاولة مواجهة الواقع، وتخطّي عوالم الحسّ المتدنية، ويعتليان عوالم الأبدية المتعالية، حيث تنبجس حقائق الرّوح المثلى بكلّ معانيها وتجلياتها.

وقد أشار الباحث محمّد بن عمارة إلى الصّلة التي تربط الشّعر بالتّصوّف وأوعزها إلى عدة أسباب تمثّلت في:

1-التّشابه القائم بين التّجربتين **الشّعرية والصّوفية** من حيث الرغبة في الاتّحاد بالكون والارتباط بالوجود، وهو ما يجعل الصّوفي والشّاعر في حاجة إلى طبيعة بعضهما بعض. فالمتصوّف يحتاج الشّعر ليعبّر عن أحواله وتجربته الإلهية، والشّاعر يستمدّ من التّصوّف مادة لشعره.

(1) الرّؤيا والتّأويل، عبد القادر فيدوح، دار الوصال، (د.ط)، الجزائر، 1994م، ص:51.
(2) تأويل الشّعر وفلسفته عند الصوفية، د. أمين يوسف عودة،ص:240.

2- إحساس الصّوفي والشّاعر بقصور اللّغة العادية، وميلهما للإشارة والإيحاء بالرّمز.

3-الإبداع الشّعري هو البؤرة الّتي تجمع الصّوفي والشّاعر للتّعبير عن معاناهما وخلاصهما الشّخصي.(1)

(1) الأثر الصّوفي في الشّعر العربي المعاصر، د. محمد بنعمارة،ص:159-160.

سابعا خلاصة ونتائج

1- نستنتج مما ذكرناه أنّ أهمية التّصوّف تتمثّل في كونه «نزعة حدسية كشفية فهو من هذه النّاحية وثيق الصّلة بالفن في مفهومه الحديث.[1]

2- هو قادر على أن يسهم في تطور مفهوم الفن الحديث، الّذي غـدا مرتبطـا بالكشف عن جوهر الحياة وحقيقتها المستترة، بالعودة إلى البـاطن، والسّـعي في البحث عن الكمال؛ لأنّها تجربة في الوصول إلى المطلق والسّمو بالوجدان الإنساني من خلال السّعي نحو التّحقّق بمراتب الكمال المتحقّقة في الذّات الإلهيـة. وهكـذا استطاع التّصوّف أن يقدّم نفسه للبشرية كبنية معرفية، فضلا عن كونـه نزعـة روحانية، كاتّجاه فني فكري، إضافة إلى كونه مذهبا اعتقاديا.

3- يمكن عدّ التّصوّف في الشّعر العربي بحثا دؤوبا عن الرمز الإنساني في معنـاه الأسمى، ومحاولة وصل الذّات بهذا المعنى لتأصيل جوهر إنسانية الإنسان، بوصـفه امتدادا روحيا لأصالة الذّات في نشدانها العليائي، ورأت الصّوفية في الكتابة الشّعرية الوسيلة الأولى للإفصاح عن أسرارها، كما عدّتها الوسيلة الأولى للمعرفة.[2]؛ لأنّها كشف واستجلاء لما هو منفلت فيما وراء العالم، وإنّ حالة الكشف هذه هي تعبير عن إرادة معرفة تصبو نحو «رؤية تأويلية للعالم؛ بغية تنوير الظلمة وإزالة الغمـوض والاغتراب.

كما استطاعت لغة الشّعر العربي أن تنقل أفكار الصّوفية وتجربتـهم و تـوقظ الأشياء وتفجّر أسرارها وتكسبها جمالا سـاحرا بكثـرة الرّمـوز والكنايـات والإشارات والمفارقات.

---

(1) الشّعر الصّوفي، عدنان حسين العوادي، ص:270.

(2) الصوفية والسوريالية، أدونيس، ص:22.

قائمة المصادر والمراجع

–القرآن الكريم رواية حفص.

- الإشارات الإلهية، لأبي حيّان التّوحيدي، حقّقه وقدّم له، عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية(12)، مطبعة جامعة فؤاد الأوّل، (دط)، القاهرة،1950م،ج1.

-الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض –أنموذجا-، عباس يوسف الحداد، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، اللاذقية سورية، 2005م.

- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن عجيبة الحسني، مكتبة البابي الحلبي،ط3،مصر،1402هـ-1982م.

- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محي الدين بن عربي، نشر نيبرج،لندن،1919م.

- التّصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، زكي مبارك، المكتبة العصرية للطباعة والنشر،(دط)، بيروت، (دت).

- التعريفات ، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت 816 هـ)، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر، 2004م.

- الثّابت والمتحوّل، تأصيل الأصول، علي أحمد سعيد أدونيس، دار الساقي،ط7، بيروت،1994م، ج2.

-حدائق الحقائق، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، شمس الدين الرازي، (ت 666هـ)، وضع حواشيه، ابراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت،

لبنان، ط1423،1هـ/2002م.

- رسائل الخراز(كتاب الصفاء)، أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، تح: د. قاسم السامرائي، مجلة المجمع العلمي العراقي، بغداد، العراق، المجلّد15، 1387هـ-1967م.

-الرمز ودلالته في الشّعرية الصّوفية، د.سفيان زدادقة، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة فرحات عباس، سطيف، الجزائر، ع13، 2011م.

- شرح معجم اصطلاحات الصوفية، للشيخ الأكبرمحي الدين بن عربي، شرح وتدقيق: سعيد هارون عاشور، مكتبة الآداب،ط1،القاهرة،1428هـ-2007م.

- شرح نونية الإمام الششتري، أحمد بن عجيبة، ضمن كتاب سلسلات نورانية فريدة، جمع وتقديم العمراني الخالدي عبد السّلام، دار الرشاد الحديثة، (دط)، الدار البيضاء، المغرب، 1432هـ-2002م ، السلسلة الثانية.

- صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت 261هـ)،بشرح النووي أبو زكريا محيي الدين، تح وإ: عبد الله أحمد أبو زينة، كتاب الشعب، (دط)، القاهرة، (دت)،مج1.

- عوارف المعارف، للامام شهاب الدّين أبي حفص عمر السهروردي (539هـ-632هـ)،تح: د.عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف، دار المعارف، القاهرة،1993م، ج2.

- العمل الديني وتجديد العقل، د.طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.

- الغنية لطالب الحق عزّ وجلّ(في الأخلاق والتّصوّف والآداب الإسلامية)، عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني، وضع حواشيه أبو عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1417هـ-1997م، ج2.

- الفتوحات الإلهية، في شرح المباحث الأصلية، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، راجعه وحققه وقدم له: عبد الحق محمود، عالم الفكر، القاهرة، (دت).

- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، د. نصر حامد أبو زيد، دار التنوير، ط1، بيروت،1983

- فلسفة التصوّف: محمد بن عبد الجبار النفري، (ت 354هـ)، د. جمال أحمد سعيد المرزوقي، دار التنوير، بيروت،2007م، ص:148.

- قضايا الإبداع في قصيدة النثر، يوسف حامد جابر، دار الحصاد، ط1، دمشق، سوريا،1991م.

-الكرامة الصّوفية والأسطورة والحلم، علي زيعور، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1977م.

- محاضرات ألقيت على طلبة الماجستير في تخصص الأدب الصوفي، مقياس نشأة التصوّف وتاريخه في المغرب الإسلامي ومشرقه، د. حميدي خميسي، دفعة (2009م-2010م).

- معرفة الله والمكزون السنجاري، أسعد علي، تحقيق ودراسة، دار الرائد العربي، ط2، بيروت، 1981م،ج1.

- مقالات في الأدب والفلسفة والتصوّف، حميدي خميسي، دار الحكمة (دط)، الجزائر،2005م.

-المواقف والمخاطبات، محمّد بن عبد الجباربن الحسن النّفري، تقديم عبد القادر محمود، تصحيح: آرثر يوحنا آربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، موقف 28.

- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، محي الدين بن عربي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة،1965م.

- نشأة التّصوّف في المغرب الإسلامي الوسيط، اتجاهاته، مدارسه، أعلامه، د. حميدي خميسي، عالم الكتب الحديث،ط1، إربد، الأردن، 1432هـ، 2011م.

- هكذا تكلّم ابن عربي، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب، 2004م.

- Introduction à l'analyse de la poésie, Jean Molino et Tamine Joelle Gardes, Presse Universitaire de France, 3ème Edition, Tome1, 1992.